

卷一百一十五

卷一百一十五



目录

Content

- [未经省察的人生没有价值](#)
- [在沉默中面对](#)
- [每个人都是一个宇宙](#)
- [自我二重奏](#)
- [失去的岁月](#)
- [苦难的精神价值](#)
- [生命的苦恼和创造的欢欣](#)
- [徘徊在人生的空地上](#)
- [从生存向存在的途中](#)

未经省察的人生没有价值

有两种哲学家。一种人把哲学当做他的职业，即谋生的手段。另一种人把哲学当做他的生命甚至是比生命更宝贵的东西。在公元前五世纪的希腊，智者属于前者，用苏格拉底的话说，他们是“智慧的出卖者”；而苏格拉底自己则堪为后者的典范，他也许是哲学史上因为思想而被定罪并且为了思想而英勇献身的最早也最著名的一位哲学家了。

苏格拉底的经历和他在西方思想史上的地位，与孔子之于中国有某种相似之处。他们生活的年代相近，两人毕生都以教育为主要事业，在哲学思想上都重人生伦理而轻形而上学，分别成为中西人文思想的始祖。

我发现，直接用政治的分野来判断一位真正的哲学家，往往不得要领。苏格拉底诚然是在雅典民主派当权期间被处死的，但这并不能证明他站在贵族派一边。事实上，无论在民主政体还是贵族政体下，他都曾经甘冒杀身之祸，独自一人与民众大会或寡头政府相对抗，以坚持他心目中的正义。对于苏格拉底来说，还有比当时奴隶主两派的政治更高的东西，这就是他的哲学所追求的合理的人生。

现在，人们在追溯西方哲学中人本主义思潮的源头时，一般追溯到苏格拉底。诚然，苏格拉底以前的希腊哲人，例如赫拉克利特与德谟克利特，在他们的著作残篇中也不乏人生智慧的格言，但苏格拉底确实是自觉地把哲学对象限制在人生问题范围内的第一人。他在法庭申辩时所说的“未经省察的人生没有价值”一语，在我看来是道出了哲学的根本使命，这就是探索人生的意义，过一个有意义的人生。哲学家是一些把生命的意义看得比生命本身更重要的人，他们一生孜孜于思考、寻求和创造这种意义，如果要他们停止这种寻求，或者寻求而不可得，他们就活不下去。用苏格拉底的话来说，就是“必须追求好的生活远过于生活”（《克力同》）。所以，当法庭以抛弃哲学为条件赦

他的罪时，他拒绝了。哲学的本义是爱智慧，爱智慧甚于爱一切，包括甚于爱生命。

商务印书馆最近相继出版了柏拉图的《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》和色诺芬的《回忆苏格拉底》的中译本，为我们了解苏格拉底其人和其思想提供了方便。研究者们一般认为，前者有把苏格拉底理想化的倾向，后者更符合历史真实。我倒觉得，作为哲学家的柏拉图，比作为军人的色诺芬，更能理解他们的这位哲学家老师。在柏拉图笔下，苏格拉底更像一位哲学家。在色诺芬笔下，苏格拉底却显得有些平庸。例如，苏格拉底认为智慧即美德，这在前者笔下突出的是理想人格的锻造和心灵的自我享受，在后者笔下则往往把美德归结为节制，又把节制归结为获取最大快乐的手段。又如，苏格拉底之所以从容就义，色诺芬举出两点非常实际的考虑：免去老年的痛苦；死后的声誉。柏拉图笔下的苏格拉底则以他特有的机智方式作一番推论：死后或毫无知觉，如无梦之夜一样痛快；或迁居彼界，得以和古代志士仁人相处，不必与为思想而杀人者打交道，实为无限幸福。他的结束语是：“分手的时候到了，我去死，你们去活，谁的去路好，唯有神知道。”哲学家的幽默和达观，跃然眼前。

我并不主张对苏格拉底哲学作过高评价。他把哲学的注意力移向人生，诚然是一大功绩，但他进而把人生问题归结为伦理道德，视野又未免狭窄了。其实，人生意义问题的提出，是以绝对为背景的，哲学的智慧不在于就人生论人生，而在于以绝对为背景对人生意义作出说明。赫拉克利特说，智慧不等于知识，智慧在于认识——即绝对和永恒。苏格拉底却把智慧与知识等同起来，又把知识与美德等同起来，尽管他强调的是“关心自己的灵魂”，但是，如果像他那样把对于绝对的渴望从灵魂中排除出去，视为无用无谓之事，那么，灵魂就不成其为灵魂，而智慧也降为一种道德知识和处世之道了。在这个意义上，我认为苏格拉底比起赫拉克利特来又是某种退步。不过，尽管如此，苏格拉底的“未经省察的人生没有价值”一语仍不失为至理名言，

是一个真诚的哲学家应有的信念，只是我们应该以更加广阔的眼光去省察人生。

1985. 10

在沉默中面对

两位未曾晤面的朋友远道而来，因为读过我的论人生的书，要与我聊一聊人生。他们自己谈得很热烈，可是我却几乎一言不发，想必让他们失望了。我不是不愿说，而是确实不知道该说什么，怎么说。应约谈论人生，始终是一件使我狼狈的事。

最真实最切己的人生感悟是找不到言词的。对于人生最重大的问题，我们每个人都只能在沉默中独自面对。我们可以一般地谈论爱情、孤独、幸福、苦难、死亡等等，但是，倘若这些词眼确有意义，那属于每个人自己的真正的意义始终在话语之外。我无法告诉别人我的爱情有多温柔，我的孤独有多绝望，我的幸福有多美丽，我的苦难有多沉重，我的死亡有多荒谬。我只能把这一切藏在心中。我所说出写出的东西只是思考的产物，而一切思考在某种意义上都是一种逃避，从最个别的逃向最一般的，从命运逃向生活，从沉默的深渊逃向语言的彼岸。如果说它们尚未沦为纯粹的空洞观念，那也只是因为它们是从沉默中挣扎出来的，身上还散发着深渊里不可名状的事物的气息。

有的时候，我会忽然觉得一切观念、话语、文字都变得异常疏远和陌生，惶然不知它们为何物，一向信以为真的东西失去了根据，于是陷入可怕的迷茫之中。包括读我自己过去所写的文字时，也常常会有这种感觉。这使我几乎丧失了再动笔的兴致和勇气，而我也确实很久没有认真地动笔了。之所以又拿起笔，实在是因为别无更好的办法，使我得以哪怕用一种极不可靠的方式保存沉默的收获，同时也摆脱沉默的压力。

我不否认人与人之间沟通的可能，但我确信其前提是沉默而不是言词。梅特林克说得好：沉默的性质揭示了一个人的灵魂的性质。在不能共享沉默的两个人之间，任何言词都无法使他们的灵魂发生沟通。对于未曾在沉默中面对过相同问题的人来说，再深刻的哲理也只

是一些套话。事实上，那些浅薄的读者的确分不清深刻的感悟和空洞的感叹，格言和套话，哲理和老生常谈，平淡和平庸，佛性和故弄玄虚的禅机，而且更经常地是把鱼目当做珍珠，搜集了一堆破烂。一个人对言词理解的深度取决于他对沉默理解的深度，归根结蒂取决于他的沉默亦即他的灵魂的深度。所以，在我看来，凡有志于探究人生真理的人，首要的功夫便是沉默，在沉默中面对他灵魂中真正属于他自己的重大问题。到他有了足够的孕育并因此感到不堪其重负时，一切语言之门便向他打开了，这时他不但理解了有限的言词，而且理解了言词背后沉默着的无限的存在。

1995.12

每个人都是一个宇宙

一

我的怪癖是喜欢一般哲学史不屑记载的哲学家，宁愿绕开一个个曾经显赫一时的体系的颓宫，到历史的荒村陋巷去寻找他们的足迹。爱默生就属于这些我颇愿结识一番的哲学家之列。我对爱默生仰慕已久。在我的精神旅行图上，早已标出那个康科德小镇的方位。尼采常常提到他。如果我所喜欢的某位朋友常常情不自禁地向我提起他所喜欢的一位朋友，我知道我也准能喜欢他的这位朋友。

作为美国文艺复兴的领袖和杰出的散文大师，爱默生已名垂史册。作为一名哲学家，他却似乎进不了哲学的“正史”。他是一位长于灵感而拙于体系的哲学家。他的“体系”，所谓超验主义，如今在美国恐怕也没有人认真看待了。如果我试图对他的体系作一番条分缕析的解说，就未免太迂腐了。我只想受他的灵感的启发，随手写下我的感触。超验主义死了，但爱默生的智慧永存。

二

也许没有一个哲学家不是在实际上试图建立某种体系，赋予自己最得意的思想以普遍性形式。声称反对体系的哲学家也不例外。但是，大千世界的神秘不会屈从于任何公式，没有一个体系能够万古长存。幸好真正有生命力的思想不会被体系的废墟掩埋，一旦除去体系的虚饰，它们反以更加纯粹的面貌出现在天空下，显示出它们与阳光、土地、生命的坚实联系，在我们心中唤起亲切的回响。

爱默生相信，人心与宇宙之间有着对应关系，所以每个人凭内心体验就可以认识自然和历史的真理。这就是他的超验主义，有点像主张“吾心即是宇宙”、“心即理”、“致良知”的宋明理学。人心与宇宙之间究竟有没有对应关系，这是永远无法在理论上证实或驳倒的。一种形而上学不过是一种信仰，其作用只是用来支持一种人生态度和价值立场。我宁可直接面对这种人生态度和价值立场，而不去追究它背后

的形而上学信仰。于是我看到，爱默生想要表达的是他对人性完美发展的可能性的期望和信心，他的哲学是一首洋溢着乐观主义精神的个性解放的赞美诗。

但爱默生的人道主义不是欧洲文艺复兴的单纯回声。他生活在19世纪，和同时代少数几个伟大思想家一样，他也是揭露现代资本主义社会异化现象的先知先觉者。每个人都是一个宇宙，但在现实中却成了碎片。“社会是这样一种状态，每一个人都像是从身上锯下来的一截肢体，昂然地走来走去，许多怪物——一个好手指，一个颈项，一个胃，一个肘弯，但是从来不是一个人。”我想起了马克思在1844年的手稿中对人的异化的分析。我也想起了尼采的话：“我的目光从今天望到过去，发现比比皆是：碎片、断肢和可怕的偶然——可是没有人！”他们的理论归宿当然截然不同，但都同样热烈怀抱着人性全面发展的理想。往往有这种情况：同一种激情驱使人们从事理论探索，结果却找到了不同的理论，甚至彼此成为思想上的敌人。但是，真的是敌人吗？

三

每个人都是一个宇宙，每个人的天性中都蕴藏着大自然赋予的创造力。把这个观点运用到读书上，爱默生提倡一种“创造性的阅读”。这就是：把自己的生活当做正文，把书籍当做注解；听别人发言是为了使自己能说话；以一颗活跃的灵魂，为获得灵感而读书。

几乎一切创造欲强烈的思想家都对书籍怀着本能的警惕。蒙田曾谈到“文殛”，即因读书过多而被文字之斧砍伤，丧失了创造力。叔本华把读书太滥比作将自己的头脑变成别人思想的跑马场。爱默生也说：“我宁愿从来没有看见过一本书，而不愿意被它的吸力扭曲过来，把我完全拉到我的轨道外面，使我成为一颗卫星，而不是一个宇宙。”

许多人热心地请教读书方法，可是如何读书其实是取决于整个人生态度的。开卷有益，也可能有害。过去的天才可以成为自己天宇上的繁星，也可以成为压抑自己的偶像。爱默生俏皮地写道：“温顺的青

年人在图书馆里长大，他们相信他们的责任是应当接受西塞罗、洛克、培根的意见；他们忘了西塞罗、洛克与培根写这些书的时候，也不过是图书馆里的青年人。”我要加上一句：幸好那时图书馆的藏书比现在少得多，否则他们也许成不了西塞罗、洛克、培根了。

好的书籍是朋友，但也仅仅是朋友。与好友会晤是快事，但必须自己有话可说，才能真正快乐。一个愚钝的人，再智慧的朋友对他也是毫无用处的。他坐在一群才华横溢的朋友中间，不过是一具木偶，一个讽刺，一种折磨。每人都是一个神，然后才有奥林匹斯神界的欢聚。

我们读一本书，读到精彩处，往往情不自禁地要喊出声来：这是我的思想，这正是我想说的，被他偷去了！有时候真是难以分清，哪是作者的本意，哪是自己的混入和添加。沉睡的感受唤醒了，失落的记忆找回了，朦胧的思绪清晰了。其余一切，只是死的“知识”，也就是说，只是外在于灵魂有机生长过程的无机物。

我曾经计算过，尽我有生之年，每天读一本书，连我自己的藏书也读不完。何况还不断购进新书，何况还有图书馆里难计其数的书。这真有点令人绝望。可是，写作冲动一上来，这一切全忘了。爱默生说得漂亮：“当一个人能够直接阅读上帝的时候，那时间太宝贵了，不能够浪费在别人阅读后的抄本上。”只要自己有旺盛的创作欲，无暇读别人写的书也许是一种幸运呢。

四

有两种自信：一种是人格上的独立自主，藐视世俗的舆论和功利；一种是理智上的狂妄自大，永远自以为是，自我感觉好极了。我赞赏前一种自信，对后一种自信则总是报以几分不信任。

人在世上，总要有所依托，否则会空虚无聊。有两样东西似乎是公认的人生支柱，在讲究实际的人那里叫职业和家庭，在注重精神的人那里叫事业和爱情。食色性也，职业和家庭是社会认可的满足人的两大欲望的手段，当然不能说它们庸俗。然而，职业可能不称心，家

庭可能不美满，欲望是满足了，但付出了无穷烦恼的代价。至于事业的成功和爱情的幸福，尽管令人向往之至，却更是没有把握的事情。而且，有些精神太敏感的人，即使得到了这两样东西，还是不能摆脱空虚之感。

所以，人必须有人格上的独立自主。你诚然不能脱离社会和他人生活，但你不能一味攀援在社会建筑物和他人身上。你要自己在生命的土壤中扎根。你要在人生的大海上抛下自己的锚。一个人如果把自己仅仅依附于身外的事物，即使是极其美好的事物，顺利时也许看不出他的内在空虚，缺乏根基，一旦起了风浪，例如社会动乱，事业挫折，亲人亡故，失恋，等等，就会一蹶不振乃至精神崩溃。正如爱默生所说：“然而事实是：他早已是一只漂流着的破船，后来起的这一阵风不过向他自己暴露出他流浪的状态。”

爱默生写有长文热情歌颂爱情的魅力，但我更喜欢他的这首诗：

为爱牺牲一切，

服从你的心；

朋友，亲戚，时日，

名誉，财产，

计划，信用与灵感，

什么都能放弃。

为爱离弃一切；

然而，你听我说：……

你须要保留今天，

明天，你整个的未来，

让它们绝对自由，

不要被你的爱人占领。

如果你心爱的姑娘另有所欢，你还她自由。

你应当知道

半人半神走了，

神就来了。

世事的无常使得古来许多贤哲主张退隐自守，清静无为，无动于衷。我厌恶这种哲学。我喜欢看见人们生气勃勃地创办事业，如痴如醉地堕入情网，痛快淋漓地享受人生。但是，不要忘记了最主要的事情：你仍然属于你自己每个人都是一个宇宙，每个人都应该有一个自足的精神世界。这是一个安全的场所，其中珍藏着你最珍贵的宝物，任何灾祸都不能侵犯它。心灵是一本奇特的账簿，只有收入，没有支出，人生的一切痛苦和欢乐，都化作宝贵的体验记入它的收入栏中。是的，连痛苦也是一种收入。人仿佛有了两个自我，一个自我到世界上去奋斗，去追求，也许凯旋，也许败归；另一个自我便含着宁静的微笑，把这遍体汗水和血迹的哭着笑着的自我迎回家来，把丰厚的战利品指给他看，连败归者也有一份。

爱默生赞赏儿童身上那种不怕没得饭吃、说话做事从不半点随人的王公贵人派头。一到成年，人就注重别人的观感，得失之患多了。我想，一个人在精神上真正成熟之后，又会返璞归真，重获一颗自足的童心。他消化了社会的成规习见，把它们扬弃了。

五

还有一点余兴，也一并写下。有句成语叫大智若愚。人类精神的这种逆反形式很值得研究一番。我还可以举出大善若恶，大悲若喜，大信若疑，大严肃若轻浮。在爱默生的书里，我也找到了若干印证。

悲剧是深刻的，领悟悲剧也须有深刻的心灵。“性情浅薄的人遇到不幸，他的感情仅只是演说式的做作。”然而这不是悲剧。人生的险难关头最能检验一个人的灵魂深浅。有的人一生接连遭到不幸，却未尝体验过真正的悲剧情感。相反，表面上一帆风顺的人也可能经历过巨大的内心悲剧。一切高贵的情感都羞于表白，一切深刻的体验都拙于言辞。大悲者会以笑谑嘲弄命运，以欢容掩饰哀伤。丑角也许比英雄更知人生的辛酸。爱默生举了一个例子：正当喜剧演员卡里尼使整个那不勒斯城的人都笑断肚肠的时候，有一个病人去找城里的一个医

生，治疗他致命的忧郁症。医生劝他到戏院去看卡里尼的演出，他回答：“我就是卡里尼。”

与此相类似，最高的严肃往往貌似玩世不恭。古希腊人就已经明白这个道理。爱默生引用普鲁塔克的话说：“研究哲理而外表不像研究哲理，在嬉笑中做成别人严肃认真地做的事，这是最高的智慧。”正经不是严肃，就像教条不是真理一样。真理用不着板起面孔来增添它的权威。在那些一本正经的人中间，你几乎找不到一个严肃思考过人生的人。不，他们思考的多半不是人生，而是权力，不是真理，而是利益。真正严肃思考过人生的人知道生命和理性的限度，他能自嘲，肯宽容，愿意用一个玩笑替受窘的对手解围，给正经的论敌一个教训。他以诙谐的口吻谈说真理，仿佛故意要减弱他的发现的重要性，以便只让它进入真正知音的耳朵。

尤其是在信仰崩溃的时代，那些佯癫装疯的狂人倒是一些太严肃地对待其信仰的人。鲁迅深知此中之理，说嵇康、阮籍表面上毁坏礼教，实则倒是太相信礼教，因为不满意当权者利用和亵渎礼教，才以反礼教的过激行为发泄内心愤想。其实，在任何信仰体制之下，多数人并非真有信仰，只是做出相信的样子罢了。于是过分认真的人就起而论究是非，阐释信仰之真谛，结果被视为异端。一部基督教史就是没有信仰的人以维护信仰之名把有信仰的人当做邪教徒烧死的历史。殉道者多半死于同志之手而非敌人之手。所以，爱默生说，伟大的有信仰的人永远被视为异教徒，终于被迫以一连串的怀疑论来表现他的信念。怀疑论实在是过于认真看待信仰或知识的结果。苏格拉底为了弄明智慧的实质，遍访雅典城里号称有智慧的人，结果发现他们只是在那里盲目自信，其实并无智慧。他到头来认为自己仍然不知智慧为何物，说出了那句著名的话：“我知道我一无所知。”哲学史上的怀疑论者大抵都是太认真地要追究人类认识的可靠性，结果反而疑团丛生。

自我二重奏

一 有与无

日子川流不息。我起床，写作，吃饭，散步，睡觉。在日常的起居中，我不怀疑有一个我存在着。这个我有名有姓，有过去的生活经历，现在的生活圈子。我忆起一些往事，知道那是我的往事。我怀着一些期待，相信那是我的期待。尽管我对我的出生毫无印象，对我的死亡无法预知，但我明白这个我在时间上有始有终，轮廓是清楚的。

然而，有时候，日常生活的外壳仿佛突然破裂了，熟悉的环境变得陌生，我的存在失去了参照系，恍兮惚兮，不知身在何处，我是谁，世上究竟有没有一个我。

庄周梦蝶，醒来自问：“不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与？”这一问成为千古迷惑。问题在于，你如何知道你现在不是在做梦？你又如何知道你的一生不是一个漫长而短促的梦？也许，流逝着的世间万物，一切世代，一切个人，都只是造物主的梦中景象？

我的存在不是一个自明的事实，而是需要加以证明的，于是有笛卡儿的命题：“我思故我在。”

但我听见佛教导说：诸法无我，一切众生都只是随缘而起的幻像。

正当我为我存在与否苦思的时候，电话铃响了，听筒里叫着我的名字，我不假思索地应道：

“是我。”

二 轻与重

我活在世上，爱着，感受着，思考着。我心中有一个世界，那里珍藏着许多往事，有欢乐的，也有悲伤的。它们虽已逝去，却将永远活在我心中，与我终身相伴。

一个声音对我说：在无限宇宙的永恒岁月中，你不过是一个顷刻便化为乌有的微粒，这个微粒的悲欢甚至连一丝微风、一缕轻烟都算

不上，刹那间就会无影无踪。你如此珍惜的那个小小的心灵世界，究竟有何价值？

我用法国作家辛涅科尔的话回答：“是的，对于宇宙，我微不足道；可是，对于我自己，我就是一切。”

我何尝不知道，在宇宙的生成变化中，我只是一个极其偶然的存在，我存在与否完全无足轻重。面对无穷，我确实等于零。然而，我可以用同样的道理回敬这个傲慢的宇宙：倘若我不存在，你对我来说岂不也等于零？倘若没有人类及其众多自我的存在，宇宙的永恒存在究竟有何意义？而每一个自我一旦存在，便不能不从自身出发估量一切，正是这估量的总和使本无意义的宇宙获得了意义。

我何尝不知道，在人类的悲欢离合中，我的故事极其普通。然而，我不能不对自己的故事倾注更多的悲欢。对于我来说，我的爱情波折要比罗密欧更加惊心动魄，我的苦难要比俄狄浦斯更加催人泪下。原因很简单，因为我不是罗密欧，不是俄狄浦斯，而是我自己。事实上，如果人人看轻一己的悲欢，世上就不会有罗密欧和俄狄浦斯了。

我终归是我自己。当我自以为跳出了我自己时，仍然是这个我在跳。我无法不成为我的一切行为的主体，我对世界的一切关系的中心。当然，同时我也知道每个人都有他的自我，我不会狂妄到要充当世界和他人的中心。

三#8195;灵与肉

我站在镜子前，盯视着我的面孔和身体，不禁惶惑起来。我不知道究竟盯视者是我，还是被盯视者是我。灵魂和肉体如此不同，一旦相遇，彼此都觉陌生。我的耳边响起帕斯卡尔的话语：肉体不可思议，灵魂更不可思议，最不可思议的是肉体居然能和灵魂结合在一起。

人有一个肉体似乎是一件尴尬事。那个丧子的母亲终于停止哭泣，端起饭碗，因为她饿了。那个含情脉脉的姑娘不得不离开情人一

小会儿，她需要上厕所。那个哲学家刚才还在谈论面对苦难的神明般的宁静，现在却因为牙痛而呻吟不止。当我们的灵魂在天堂享受幸福或在地狱体味悲剧时，肉体往往不合时宜地把它拉回到尘世。

马雅可夫斯基在列车里构思一首长诗，眼睛心不在焉地盯着对面的姑娘。那姑娘惊慌了。马雅可夫斯基赶紧声明：“我不是男人，我是穿裤子的云。”为了避嫌，他必须否认肉体的存在。

我们一生中不得不花费许多精力来伺候肉体：喂它，洗它，替它穿衣，给它铺床。博尔赫斯屈辱地写道：“我是他的老护士，他逼我为他洗脚。”还有更屈辱的事：肉体会背叛灵魂。一个心灵美好的女人可能其貌不扬，一个灵魂高贵的男人可能终身残疾。荷马是瞎子，贝多芬是聋子，拜伦是跛子。而对一切人相同的是，不管我们如何精心调理，肉体仍不可避免地要走向衰老和死亡，拖着不屈的灵魂同归于尽。

那么，不要肉体会如何呢？不，那更可怕，我们将不再能看风景，听音乐，呼吸新鲜空气，读书，散步，运动，宴饮，尤其是——世上不再有男人和女人，不再有爱情这件无比美妙的事儿。原来，灵魂的种种愉悦根本就离不开肉体，没有肉体的灵魂不过是幽灵，不复有任何生命的激情和欢乐，比死好不了多少。

所以，我要修改帕斯卡尔的话：肉体是奇妙的，灵魂更奇妙，最奇妙？是肉体居然能和灵魂结合在一起。

四#8195;动与静

喧哗的白昼过去了，世界重归于宁静。我坐在灯下，感到一种独处的满足。我承认，我需要到世界上去活动，我喜欢旅行、冒险、恋爱、奋斗、成功、失败。日子过得平平淡淡，我会无聊，过得冷冷清清，我会寂寞。但是，我更需要宁静的独处，更喜欢过一种沉思的生活。总是活得轰轰烈烈热热闹闹，没有时间和自己待一会儿，我就会非常不安，好像丢了魂一样。

我身上必定有两个自我。一个好动，什么都要尝试，什么都想经历。另一个喜静，对一切加以审视和消化。这另一个自我，如同罗曼·罗兰所说，是“一颗清明宁静而非常关切的灵魂”。仿佛是它把我派遣到人间活动，鼓励我拼命感受生命的一切欢乐和苦难，同时又始终关切地把我置于它的视野之内，随时准备把我召回它的身边。即使我在世上遭受最悲惨的灾难和失败，只要我识得返回它的途径，我就不会全军覆没。它是我的守护神，为我守护着一个任何风雨都侵袭不到也损坏不了的家园，使我在最风雨飘摇的日子里也不致无家可归。

耶稣说：“一个人赚得了整个世界，却丧失了自我，又有何益？”他在向其门徒透露自己的基督身份后说这话，可谓意味深长。真正的救世主就在我们每个人身上，便是那个清明宁静的自我。这个自我即是我们身上的神性，只要我们能守住它，就差不多可以说上帝和我们同在了。守不住它，一味沉沦于世界，我们便会浑浑噩噩，随波飘荡，世界也将沸沸扬扬，永无得救的希望。

五#8195;真与伪

我走在街上，一路朝熟人点头微笑；我举起酒杯，听着应酬话，用笑容答谢；我坐在一群妙语连珠的朋友中，自己也说着俏皮话，赞赏或得意地大笑……

在所有这些时候，我心中会突然响起一个声音：“这不是我！”于是，笑容冻结了。莫非笑是社会性的，真实的我永远悲苦，从来笑笑？

多数时候，我是独处的，我曾庆幸自己借此避免了许多虚伪。可是，当我关起门来写作时，我怎能担保已经把公众的趣味和我的虚荣心也关在了门外，因而这个正在写作的人必定是真实的我呢？

“成为你自己！”——这句话如同一切道德格言一样知易行难。我甚至无法判断，我究竟是否已经成为了我自己。角色在何处结束，真实的我在何处开始，这界限是模糊的。有些角色仅是服饰，有些角色

却已经和我们的躯体生长在一起，如果把它们一层层剥去，其结果比剥葱头好不了多少。

演员尚有卸妆的时候，我们却生死死都离不开社会的舞台。在他人目光的注视下，甚至隐居和自杀都可以是在扮演一种角色。也许，只有当我们扮演某个角色露出破绽时，我们才得以一窥自己的真实面目。

卢梭说：“大自然塑造了我，然后把模子打碎了。”这话听起来自负，其实适用于每一个人。可惜的是，多数人忍受不了这个失去了模子的自己，于是又用公共的模子把自己重新塑造一遍，结果彼此变得如此相似。

我知道，一个人不可能也不应该脱离社会而生活。然而，有必要节省社会的交往。我不妨和他人交谈，但要更多地直接向上帝和自己说话。我无法一劳永逸地成为真实的自己，但是，倘若我的生活中充满着仅仅属于我的不可言说的特殊事物，我也就在过一种非常真实的生活了。

六#8195;逃避与寻找

我是喜欢独处的，不觉得寂寞。我有许多事可做：读书，写作，回忆，遐想，沉思，等等。做着这些事的时候，我相当投入，乐在其中，内心很充实。但是，独处并不意味着和自己在一起。在我潜心读书或写作时，我很可能是和想象中的作者或读者在一起。

直接面对自己似乎是一件令人难以忍受的事，所以人们往往要设法逃避。逃避自我有二法，一是事务，二是消遣。我们忙于职业上和生活上的种种事务，一旦闲下来，又用聊天、娱乐和其他种种消遣打发时光。对于文人来说，读书和写作也不外是一种事务或一种消遣，比起斗鸡走狗之辈，诚然有雅俗之别，但逃避自我的实质则为一。

然而，有这样一种时候，我翻开书，又合上，拿起笔，又放下，不知道自己究竟要什么，找不到一件自己真正想做的事，只觉得心中弥漫着一种空虚怅惘之感。这是无聊袭来时候。

当一个人无所事事而直接面对自己时，便会感到无聊。在通常情况下，我们仍会找些事做，尽快逃脱这种境遇。但是，也有无可逃脱的时候，我就是百事无心，不想见任何人，不想做任何事。

自我似乎喜欢捉迷藏，如同蒙田所说：“我找我的时候找不着；我找着我由于偶然的邂逅比由于有意的搜寻多。”无聊正是与自我邂逅的一个契机。这个自我，摆脱了一切社会的身份和关系，来自虚无，归于虚无。难怪我们和它相遇时，不能直面相视太久，便要匆匆逃离。可是，让我多坚持一会儿吧，我相信这个可怕的自我一定会教给我许多人生的真理。

自古以来，哲人们一直叮咛我们：“认识你自己！”卡莱尔却主张代之以一个“最新的教义”：“认识你要做和能做的工作！”因为一个人永远不可能认识自己，而通过工作则可以使自己成为完人。我承认认识自己也许是徒劳之举，但同时我也相信，一个人倘若从来不想认识自己，从来不肯从事一切无望的精神追求，那么，工作决不会使他成为完人，而只会使他成为庸人。

七、爱与孤独

凡人群聚集之处，必有孤独。我怀着我的孤独，离开人群，来到郊外。我的孤独带着如此浓烈的爱意，爱着田野里的花朵、小草、树木和河流。原来，孤独也是一种爱。

爱和孤独是人生最美丽的两支曲子，两者缺一不可。无爱的心灵不会孤独，未曾体味过孤独的人也不可能懂得爱。

由于怀着爱的希望，孤独才是可以忍受的，甚至是甜蜜的。当我独自在田野里徘徊时，那些花朵、小草、树木、河流之所以能给我以慰藉，正是因为我隐约预感到，我可能会和另一颗同样爱它们的灵魂相遇。

不止一位先贤指出，一个人无论看到怎样的美景奇观，如果他没有机会向人讲述，他就决不会感到快乐。人终究是离不开同类的。一个无人分享的快乐决非真正的快乐，而一个无人分担的痛苦则是最可

怕的痛苦。所谓分享和分担，未必要有人在场。但至少要有知道。永远没有人知道，绝对的孤独，痛苦便会成为绝望，而快乐——同样也会变成绝望！

交往为人性所必需，它的分寸却不好掌握。帕斯卡尔说：“我们由于交往而形成了精神和感情，但我们 also 由于交往而败坏着精神和感情。”我相信，前一种交往是两个人之间的心灵沟通，它是马丁·布伯所说的那种“我与你”的相遇，既充满爱，又尊重孤独；相反，后一种交往则是熙熙攘攘的利害关系，它如同尼采所形容的“市场”，既亵渎了爱，又羞辱了孤独。相遇是人生莫大的幸运，在此时刻。两颗灵魂仿佛同时认出了对方，惊喜地喊出：“是你！”人一生中只要有过这个时刻，爱和孤独便都有了着落。

1992. 6

失去的岁月

一

上大学时，常常当我在灯下聚精会神读书时，灯突然灭了。这是全宿舍同学针对我一致作出的决议：遵守校规，按时熄灯。我多么恨那只拉开关的手，咔嚓一声，又从我的生命线上割走了一天。怔怔地坐在黑暗里，凝望着月色朦胧的窗外，我委屈得泪眼汪汪。年龄愈大，光阴流逝愈快，但我好像愈麻木了。一天又一天，日子无声无息地消失，就像水滴消失于大海。蓦然回首，我在世上活了一万多个昼夜，它们都已经不知去向。

“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”其实，光阴何尝是这样一条河，可以让我们伫立其上，河水从身边流过，而我却依然故我。时间不是某种从我身边流过的东西，而就是我的生命。弃我而去的不是日历上的一个个日子，而是我生命中的岁月；甚至也不仅仅是我的岁月，而就是我自己。我不但找不回逝去的年华，而且也找不回从前的我了。

当我回想很久以前的我，譬如说，回想大学宿舍里那个泪眼汪汪的我的时候，在我眼前出现的总是一个孤儿的影子，他被无情地遗弃在过去的岁月里了。他孑然一身，举目无亲，徒劳地盼望回到活人的世界上来，而事实上却不可阻挡地被过去的岁月带往更远的远方。我伸出手去，但是我无法触及他并把他领回。我大声呼唤，但是我的声音到达不了他的耳中。我不得不承认这是一种死亡，从前的我已经成为一个死者，我对他的怀念与对一个死者的怀念有着相同的性质。

二

自古以来，不知多少人问过：时间是什么？它在哪里？人们在时间中追问和苦思，得不到回答，又被时间永远地带走了。时间在哪里？被时间带走的人在哪里？

为了度量时间，我们的祖先发明了日历，于是人类有历史，个人有年龄。年龄代表一个人从出生到现在所拥有的时间。真的拥有吗？它们在哪里？

总是这样：因为失去童年，我们才知道自己长大；因为失去岁月，我们才知道自己活着；因为失去，我们才知道时间。

我们把已经失去的称作过去，尚未得到的称作未来，停留在手上的称作现在。但时间何尝停留，现在转瞬成为过去，我们究竟有什么？

多少个深夜，我守在灯下，不甘心一天就此结束。然而，即使我通宵不眠，一天还是结束了。我们没有任何办法能留住时间。

我们永远不能占有时间，时间却掌握着我们的命运。在它宽大无边的手掌里，我们短暂的一生同时呈现，无所谓过去、现在、未来，我们的生和死、幸福和灾祸早已记录在案。

可是，既然过去不复存在，现在稍纵即逝，未来尚不存在，世上真有时间吗？这个操世间一切生灵生杀之权的隐身者究竟是谁？

我想象自己是草地上的一座雕像，目睹一代又一代孩子嬉闹着从远处走来，渐渐长大，在我身旁谈情说爱，寻欢作乐，又慢慢衰老，蹒跚着向远处走去。我在他们中间认出了我自己的身影，他走着和大家一样的路程。我焦急地朝他瞪眼，示意他停下来，但他毫不理会。现在他已经越过我，继续向前走去了。我悲哀地看着他无可挽救地走向衰老和死亡。

三

许多年以后，我回到我出生的那个城市，一位小学时的老同学陪伴我穿越面貌依旧的老街。他突然指着坐在街沿屋门口的一个丑女人悄悄告诉我，她就是我们的同班同学某某。我赶紧转过脸去，不敢相信我昔日心目中的偶像竟是这般模样。我的心中保存着许多美丽的面影，然而一旦邂逅重逢，没有不立即破灭的。我们总是觉得儿时尝过的某样点心最香甜，儿时听过的某支曲子最美妙，儿时见过的某片风

景最秀丽。“幸福的岁月是那失去的岁月。”你可以找回那点心、曲子、风景，可是找不回岁月。所以，同一样点心不再那么香甜，同一支曲子不再那么美妙，同一片风景不再那么秀丽。

当我坐在电影院里看电影时，我明明知道，人类的彩色摄影技术已经有了非凡的长进，但我还是找不回像幼时看的幻灯片那么鲜亮的色彩了。失去的岁月便如同那些幻灯片一样，在记忆中闪烁着永远不可企及的幸福的光华。

每次回母校，我都要久久徘徊在我过去住的那间宿舍的窗外。窗前仍是那株木槿，隔了这么些年居然既没有死去，也没有长大。我很想进屋去，看看从前那个我是否还在那里。从那时到现在，我到过许多地方，有过许多遭遇，可是这一切会不会是幻觉呢？也许，我仍然是那个我，只不过走了一会儿神？也许，根本没有时间，只有许多个我同时存在，说不定会在哪里突然相遇？但我终于没有进屋，因为我知道我的宿舍已被陌生人占据，他们会把我看做入侵者，尽管在我眼中，他们才是我的神圣的青春岁月的入侵者。

在回忆的引导下，我们寻访旧友，重游故地，企图找回当年的感觉，然而徒劳。我们终于怅然发现，与时光一起消逝的不仅是我们的童年和青春，而且是由当年的人、树木、房屋、街道、天空组成的一个完整的世界，其中也包括我们当年的爱和忧愁，感觉和心情，我们当年的整个心灵世界。

四

可是，我仍然不相信时间带走了一切。逝去的年华，我们最珍贵的童年和青春岁月，我们必定以某种方式把它们保存在一个安全的地方了。我们遗忘了藏宝的地点，但必定有这么一个地方，否则我们不会这样苦苦地追寻。或者说，有一间心灵的密室，其中藏着我们过去的全部珍宝，只是我们竭尽全力也回想不起开锁的密码了。然而，可能会有一次纯属偶然，我们漫不经心地碰对了这密码，于是密室开启，我们重新置身于从前的岁月。

当普鲁斯特的主人公口含一块泡过茶水的玛德莱娜小点心，突然感觉到一种奇特的快感和震颤的时候，便是碰对了密码。一种当下的感觉，也许是一种滋味，一阵气息，一个旋律，石板上的一片阳光，与早已遗忘的那个感觉巧合，因而混合进了和这感觉联结在一起的昔日的心境，于是昔日的生活情景便从这心境中涌现出来。

其实，每个人的生活中都不乏这种普鲁斯特式幸福的机缘，在此机缘触发下，我们会产生一种对某样东西似曾相识又若有所失的感觉。但是，很少有人像普鲁斯特那样抓住这种机缘，促使韶光重现。我们总是生活在眼前，忙碌着外在的事务。我们的日子是断裂的，缺乏内在的连续性。逝去的岁月如同一张张未经显影的底片，杂乱堆积在暗室里。它们仍在那里，但和我们永远失去了它们又有什么区别？

五

诗人之为诗人，就在于他对时光的流逝比一般人更加敏感，诗便是他为逃脱这流逝自筑的避难所。摆脱时间有三种方式：活在回忆中，把过去永恒化；活在当下的激情中，把现在永恒化；活在期待中，把未来永恒化。然而，想象中的永恒并不能阻止事实上的时光流逝。所以，回忆是忧伤的，期待是迷惘的，当下的激情混合着狂喜和绝望。难怪一个最乐观的诗人也如此喊道：

“时针指示着瞬息，但什么能指示永恒呢？”

诗人承担着悲壮的使命：把瞬间变成永恒，在时间之中摆脱时间。

谁能生活在时间之外。真正拥有永恒呢？

孩子和上帝。

孩子不在乎时光流逝。在孩子眼里，岁月是无穷无尽的。童年之所以令人怀念，是因为我们在童年曾经一度拥有永恒。可是，孩子会长大，我们终将失去童年。我们的童年是在我们明白自己必将死去的那一天结束的。自从失去了童年，我们也就失去了永恒。

从那以后，我所知道的唯一的永恒便是我死后时间的无限绵延，我的永恒的不存在。

还有上帝呢？我多么愿意和圣奥古斯丁一起歌颂上帝：“你的岁月无往无来，永是现在，我们的昨天和明天都在你的今天之中过去和到来。”我多么希望世上真有一面永恒的镜子，其中映照着被时间劫走的我的一切珍宝，包括我的生命。可是，我知道，上帝也只是诗人的一个避难所！

在很小的时候，我就自己偷偷写起了日记。一开始的日记极幼稚，只是写些今天吃了什么好东西之类。我仿佛本能地意识到那好滋味容易消逝，于是想用文字把它留住。年岁渐大，我用文字留住了许多好滋味：爱，友谊，孤独，欢乐，痛苦……在青年时代的一次劫难中，我烧掉了全部日记。后来我才知道此举的严重性，为我的过去岁月的真正死亡痛哭不止。但是，写作的习惯延续下来了。我不断把自己最好的部分转移到我的文字中去，到最后，罗马不在罗马了，我借此逃脱了时光的流逝。

仍是想象中的？可是，在一个已经失去童年而又不相信上帝的人，此外还能怎样呢？

1992. 5

苦难的精神价值

维克多·弗兰克是意义治疗法的创立者，他的理论已成为弗洛伊德、阿德勒之后维也纳精神治疗法的第三学派。第二次世界大战期间，他曾被关进奥斯维辛集中营，受尽非人的折磨，九死一生，只是侥幸地活了下来。在《活出意义来》这本小书中，他回顾了当时的经历。作为一名心理学家，他并非像一般受难者那样流于控诉纳粹的暴行，而是尤能细致地捕捉和分析自己的内心体验以及其他受难者的心理现象，许多章节读来饶有趣味，为研究受难心理学提供了极为生动的材料。不过，我在这里想着重谈的是这本书的另一个精彩之处，便是对苦难的哲学思考。

对意义的寻求是人的最基本的需要。当这种需要找不到明确的指向时，人就会感到精神空虚，弗兰克称之为“存在的空虚”。这种情形普遍地存在于当今西方的“富裕社会”。当这种需要有明确的指向却不可能实现时，人就会有受挫之感，弗兰克称之为“存在的挫折”。这种情形发生在人生的各种逆境或困境之中。

寻求生命意义有各种途径，通常认为，归结起来无非一是创造，以实现内在的精神能力和生命的价值；二是体验，借爱情、友谊、沉思、对大自然和艺术的欣赏等美好经历获得心灵的愉悦。那么，倘若一个人落入了某种不幸境遇，基本上失去了积极创造和正面体验的可能，他的生命是否还有一种意义呢？在这种情况下，人们一般是靠希望活着的，即相信或至少说服自己相信厄运终将过去，然后又能过一种有意义的生活。然而，第一，人生中会有一种可以称做绝境的境遇，所遭遇的苦难是致命的，或者是永久性的，人不复有未来，不复有希望。这正是弗兰克曾经陷入的境遇，因为对于奥斯维辛集中营的战俘来说，煤气室和焚尸炉几乎是不可逃脱的结局。我们还可以举出绝症患者，作为日常生活中的一个相关例子。如果苦难本身毫无价值，则一旦陷入此种境遇，我们就只好承认生活没有任何意义了。第

二，不论苦难是否是暂时的，如果把眼前的苦难生活仅仅当做一种虚幻不实的生活，就会如弗兰克所说忽略了苦难本身所提供的机会。他以狱中亲历指出，这种态度是使大多数俘虏丧失生命力的重要原因，他们正因此而放弃了内在的精神自由和真实自我，意志消沉，一蹶不振，彻底成为苦难环境的牺牲品。

所以，在创造和体验之外，有必要为生命意义的寻求指出第三种途径，即肯定苦难本身在人生中的意义。一切宗教都很重视苦难的价值，但认为这种价值仅在于引人出世，通过受苦，人得以救赎原罪，进入天国（基督教），或看破红尘，遁入空门（佛教）。与它们不同，弗兰克的思路属于古希腊以来的人文主义传统，他是站在肯定人生的立场上来发现苦难的意义的。他指出，即使处在最恶劣的境遇中，人仍然拥有一种不可剥夺的精神自由，即可以选择承受苦难的方式。一个人不放弃他的这种“最后的内在自由”，以尊严的方式承受苦难，这种方式本身就是“一项实实在在的内在成就”，因为它所显示的不只是一种个人品质，而且是整个人性的高贵和尊严，证明了这种尊严比任何苦难更有力，是世间任何力量不能将它剥夺的。正是由于这个原因，在人类历史上，伟大的受难者如同伟大的创造者一样受到世世代代的敬仰。也正是在这个意义上，陀思妥耶夫斯基说出了这句耐人寻味的话：“我只担心一件事，就是怕我配不上我所受的苦难。”

我无意颂扬苦难。如果允许选择，我宁要平安的生活，得以自由自在地创造和享受。但是，我赞同弗兰克的见解，相信苦难的确是人生的必含内容，一旦遭遇，它也的确提供了一种机会。人性的某些特质，唯有借此机会才能得到考验和提高。一个人通过承受苦难而获得的精神价值是一笔特殊的财富，由于它来之不易，就决不会轻易丧失。而且我相信，当他带着这笔财富继续生活时，他的创造和体验都会有一种更加深刻的底蕴。

生命的苦恼和创造的欢欣

—

当我埋头撰写那些应景交差的“哲学”文章时，常常会有一种突如其来的不安攫住心房，使我几乎喊出声来：我在干什么呀？这是哲学吗？这就是我视之为生命的哲学吗？哲学曾经并将继续为人类孕育和分娩出一门门新的学科。当某些学科尚寄居在哲学的母腹之中，并以哲学自命时，不妨对之持宽容的态度。但是，哲学不只是多产的母亲，她首先是智慧女神雅典娜，用她的智慧保护人类的幸福，抚慰生命的创痛。哲学的本义是爱智慧，种种知识不过是寻求智慧途中的副产品罢了。

赫拉克利特说：“博学不能使人智慧。”智慧与知识是两回事。知识是认识多，而智慧则是认识多中的一。用赫拉克利特的话说，就是认识那驾驭一切的东西，认识一切是一。从古希腊到近代，哲学孜孜于寻求这个一，全，绝对，普遍，永恒。哲学一开始就是一种寻求绝对本体的努力。

人为何要如此执拗地寻求一种超越时间变化的绝对本体呢？人的这种对于绝对的渴望缘何而生？

追溯哲学的源头，可以发现，希腊人对智慧还有另一种理解，这就是刻在德尔菲的阿波罗神殿内的箴言：“认识你自己。”希腊的第一个哲人泰利士就十分重视这句箴言，有人问他什么事情最难，他回答：“认识你自己。”苏格拉底更是把“认识你自己”明确规定为哲学的任务。

认识自我，认识绝对本体，构成了智慧的两端，而两端实在是相通的。

在个人身上，自我意识和死亡意识总是同时觉醒并且成正比发展。当自我的边缘从混浊中清晰地分离出来时，自我化为乌有的前景就显得触目惊心了。反过来说，意识到了死亡的不可避免和万劫不

复，也就意识到了自我的独一无二和不可重复。然而，什么是死亡意识呢？死亡意识不就是对于永恒和绝对的意识吗？因而不就是以绝对为对象的理性吗？人正是以否定的方式，即通过自我的绝对不存在而获得关于绝对的概念的。因此，自我意识的成熟就意味着理性的成熟。因为个体的有限，所以憧憬无限的本体。当人既意识到自我、又意识到绝对之时，生命的苦恼就开始折磨他了，他开始寻求智慧，即寻求把自我与绝对、小我与大我结合起来的途径了。他要参透他所从来的混沌，回到混沌中去，但是又不丧失自我。这是人的二律背反处境。

古希腊是人类的童年，是人类的自我意识和绝对理性觉醒的时代。我相信，古希腊人如此热心地讨论世界的始基和本原是什么，绝非出于纯粹的好奇心，为人生提供指导始终是潜在的动因。事实上，没有一个希腊哲学家只谈自然哲学问题，在赫拉克利特和德漠克利特的著作残篇里，我们可以读到许多体现人生智慧的隽语。细心的读者还会发现，希腊哲学家们喜欢谈论的话题是如何克服对于死亡的恐惧，从而快乐地或宁静地度过人生。在希腊人看来，这正是人生智慧的集中体现。

追求绝对，原是一种植根于人性之中的不寻常的激情，哲学家把这种激情转变成深沉的思考。然而，原动力仍然是激情。倘非出于对人生的爱，追求绝对有何意义？而且，绝对是不可能在一朝一日求得的，它只存在于追求的过程之中，而追求是不能没有激情做动力的。哲学只是爱智慧，而不是智慧本身，智慧永远是寻求的对象。可惜我们常常看到，历史上的大哲学家，尽管他们年轻时都是受了激情的推动而走向哲学，可是一旦形成了自己的体系，便自以为达到了绝对，丧失了追求的热情。这种情形在黑格尔身上尤为明显。当然，在黑格尔的著作中，尤其是在他的早期著作中，不乏生命的激情。可是，当他宣布绝对在他那一套概念的逻辑演绎中实现了自身之时，哲学在他手中便失去了生气，用尼采的话说，成了概念的木乃伊。尼采之所以

厌恶以黑格尔为代表的德国体系哲学，就是因为在在他看来，这种哲学远离了生命的源头，违背了哲学诞生时爱智慧的真话，走上了歧路。他要正本清源，使哲学重新关心人生，对人生的种种根本问题做出回答。为此他创立了他的富有诗意的生命哲学兼文化哲学——酒神哲学，酒神精神成为贯穿尼采一生全部哲学创作的主旋律。

二

要理解酒神精神，我们首先得记住，把尼采推上哲学思考之路的并非单纯的学术兴趣，而是对人生意义的苦苦寻求。青春未必全是甜吻和鲜花。有这样一些敏感的心灵，对于它们，青春意味着平生第一次精神危机，意味着某种幻灭和觉醒。似乎毫无来由，青年尼采突然对周围那种喧闹而又单调的大学生生活产生了隔膜感，他也绝不能忍受摆在他面前的做一个古典语言学学者的前途。不，他不能被某一种专门学问占有，在一个小角落里畸形地生长。他热爱人生，他要解这个人生之谜！——正是在这样的心情下，他接触到了叔本华的哲学。如果说有的书会影响一个人的一生，那么，叔本华的《作为意志和表象的世界》对于尼采就是这样。这本书试图解释人生之画的全部画意，正合尼采对哲学的要求，因而于尼采有了不可抵御的魅力。

人生自有其悲剧性方面，一种深刻的人生观是不应加以掩盖或回避的。可是，许多世纪以来，悲剧意识似乎在欧洲消失了。欧洲人的精神世界，依仗着基督教和科学两大支柱，似乎平静而乐观。基督教用灵魂不死的信仰来掩盖人生必有一死的悲剧性质，用彼岸世界来为尘世生活提供虚幻的目标和意义。科学则引导人们注重外部物质世界，浮在人生的表面，回避人生的悲剧性方面和对人生意义的根本性发问。

文艺复兴以来，欧洲人的基督教信仰已逐渐解体。上帝死了，宗教的慰藉不再能把我们带进绝对的境界，生命的苦恼重新折磨欧洲人的心灵，要求哲学加以正视。叔本华是近代德国第一个正视生命的苦恼的哲学家，他认为要摆脱生命的苦恼非抛弃生命本身不可，自我与

绝对相结合的唯一方式是自我的绝对不存在。这实际上是否认哲学在人生根本问题上能够提供智慧。

当尼采以研究希腊悲剧开始他的哲学生涯时，他正是受了叔本华的影响，自觉地把生命的苦恼作为他的哲学思考的主题。但是，他不满意于叔本华否定人生的消极答案。以寻求人生意义为使命的哲学，却教导人们否定人生，这不是对于哲学智慧的讽刺吗？他第一要承认人生的悲剧性，从而与基督教的虚假乐观主义和科学至上的肤浅乐观主义相反对，第二要战胜人生的悲剧性，从而与叔本华式的悲观主义相反对。他从希腊悲剧起源于酒神祭这样一个艺术史事实中引申出了他的根本性结论：用酒神的智慧来战胜生命的苦恼。

酒神祭是从色雷斯传入希腊的一种神秘仪式。据传说，酒神原名查格留斯，是宙斯和他女儿乱伦的产儿，后被泰坦肢解火煮，雅典娜救出了他的心，宙斯把它交给自己的一名情妇，食后怀孕，第二次生出酒神，取名狄奥尼索斯。在酒神节，女信使们排成狂野的行列漫游，狂歌乱舞，滥饮纵欲。整个仪式的高潮是捕获一头山羊，或一头公牛，或一个男人，作为神的化身，将其裂为碎片，然后饮其血，食其肉，以纪念酒神的肢解和复活，并借这种仪式与神结为一体，达于永恒。

对于尼采来说，酒神祭的重要性在于那种个人解体而同宇宙的生命本体相融合的神秘陶醉境界，在于酒神肢解然后又复活所表示的生命不可摧毁的象征意义。他以此来解释悲剧，认为悲剧的快感实质上就是个体通过自身毁灭而感受到的与永恒宇宙生命合为一体的酒神祭式陶醉。

《悲剧的诞生》谈的是作为艺术种类的悲剧，然而悲剧艺术仅仅是尼采解决人生问题的实验室。他由此提炼出来的酒神精神，是他的全部哲学的灵魂。其主旨是肯定生命，而为了肯定生命，就必须把生命本身所固有的痛苦和悲剧也一并加以肯定。生命的苦恼类似于爱情的苦恼。尼采常常把生命喻为一个妩媚而又不驯的女子，她引诱我

们，使我们迷恋，和她难舍难分，可是到头来她又抛弃我们。那么，我们就因此不爱她吗？不会的。“对生命的信任已经消失，生命本身成为问题。但不要以为一个人因此成为忧郁者！对生命的爱仍然可能，只不过用另一种方式爱，就像爱一个使我们怀疑的女子。”其实，生命的苦恼正来源于对生命的爱，愈是热爱，此种苦恼必定就愈深。叔本华要我们放弃对生命的爱，灭绝生存意志，以此免除生命的苦恼。尼采却主张出于对生命的爱而接受生命固有的苦恼，通过高扬生命意志来战胜生命的苦恼。这是两个人根本不同之处。

更进一步，生命的苦恼本身未尝不是生命欢乐的一种体现。没有痛苦，人只能有卑微的幸福。伟大的幸福正是与巨大的痛苦相对抗所产生的崇高感。世上没有比那些无所用心的幸运儿更可怜的了，相反，像拜伦、贝多芬这样的悲剧性灵魂，尽管比一般人感受了更多更强烈的痛苦，可是他们所感受的生命的巨大欢乐又岂是一般人所能想象？在人身上，琐屑的烦恼总是与渺小的欢乐结伴而行，伟大的痛苦则与伟大的欢乐如影随形。天才都是一些对于生命的苦恼有着深切感受的人，这是一种形而上的苦恼，最独特的自我对于绝对抱着最热烈的习惯，没有比这种渴望更折磨人的了。然而，似乎作为一种补偿，正是这种渴望驱使天才从事创造，在创造中品尝到了自我与绝对相融合的欢欣。创造的欢欣是生命最高的欢乐，是一种形而上的欢乐。在天才身上，自我与绝对之间的对立发展到了极点，终于又奇迹般地达到统一。所以，天才的作品既有最独特的个性，又有永恒的魅力。

热爱生命与贪生怕死不可同日而语。一个真正热爱生命并且对于生命的苦恼有着深切体验的人，反而会升到一种超凡入化的境界。

既然个人的生命迟早要失去，你就不要把它看得太重要。你要站在你自己的生命之上，高屋建瓴地俯视它，把它当做你的一次艺术创造试验，这样你反而能真正地体验它，享受它，尽你所能地使它过得有意义。生命的伟大不在于活得长久，而在于活得有气魄。战胜生命

的苦恼的途径既不是宗教的解脱，也不是长寿的诀窍，而是文化和艺术的创造。

如果说尼采的酒神精神的出发点是肯定生命连同它所包含的苦恼，那么，其归宿点便是以创造的欢欣来战胜生命的苦恼。他说：“创造是痛苦的大救济和生命的慰藉。但是要做一个创造者，痛苦和许多变故又是不可缺少的。唯一的幸福在于创造。”尼采把整个宇宙生生不息的生成变化过程看做大自然本身的创造活动，在这过程中，大自然一会儿创造出个体生命，一会儿又把它毁灭掉。但是，大自然并不因个体生命的毁灭而悲哀，它的生命力太旺盛了，只从这无休止的创造和毁坏中得到快乐。在尼采看来，这就是宇宙本体即生命意志本身的酒神冲动。倘若我们秉承大自然的酒神冲动，不去介意个体生命的毁灭，而只是从创造中体会大自然本身的创造欢欣，我们便在一定意义上战胜了生命的苦恼，达到了自我与绝对的融合。

三

尼采是个诗人气质的哲学家，或者说是个哲人气质的艺术家。他生前忍受不了刻板的学院生涯，辞去教职，孤独地飘泊在南欧的群山之中。“他的伴侣是——绵亘的高原和弯曲的峡谷。”在飘泊中，他写下了两百多首诗歌和无数隽永的警句格言。这个世纪末的飘泊者又自命是“新世纪的早生儿”，他被他的时代所放逐，独自伫立在无人攀登的山巅眺望远方，眺望他心目中的新世纪，他相信他在新世纪将被人理解和接受。

然而，正是在新世纪到来之后，尼采一度遭到了最惊人的误解。也许，本世纪前半叶的欧洲是过于政治化了，两次世界大战，激烈的政治变动，阶级斗争，政权交替，使得人们习惯于以政治的眼光去理解一切。倘若没有这个背景，尼采妹妹的曲解，纳粹文人的利用，都不可能造成如此长久和普遍的对尼采的误解。

毫无疑问，阶级社会即是政治社会，在这样的社会中，任何一个哲学家都不可能完全脱离政治，他的政治见解必定会在他的哲学思想

中反映出来。但是，哲学与政治毕竟属于不同的层次。哲学面对永恒，政治则面对一时一地的阶级利益和党派利益。尤其是尼采这样一个具有强烈非政治倾向的哲学家，长期以来被涂抹上最浓烈的政治色彩，结果只能是面目全非了。尼采自称是“最后一个反政治的德国人”，他之所以厌恶政治是因为在他看来，政治与文化是势不两立的。他写道：“任何人的花费归根到底不能超过他所拥有的，个人如此，民族也如此。一个人把自己花费在权力、政治、经济、世界贸易、议会、军事利益上，一个人向这些方面付出了理解、认真、意志、自我超越的能量（他就是这种能量），那么在其他方面就必有短缺。文化和国家——在这一点上不要欺骗自己——是敌对的：‘文化国家’纯属现代观念。两者互相分离，靠牺牲对方而生长。一切伟大的文化时代都是政治颓败的时代：在文化意义上伟大的事物都是非政治的，甚至是反政治的……”（《尼采全集》第8卷第111页）

我在这里所以要大段摘引尼采的话，是为了说明，正确理解尼采的关键是不要忘记，尼采是一个真正的哲学家，尼采要解决的是存在问题，即生命的意义问题，而“每一种相信存在的问题可以由一个政治事件来改变或解决的哲学，都是一种开玩笑的伪哲学”，——这恰恰是尼采的看法。

政治是社会发展到一定阶段上的现象，它毕竟是人性异化的领域。凡是“突出政治”的时代和民族，人性必遭到扭曲。社会进步的趋势是非政治化，一切政治归于消亡……

尼采的着眼点是文化。为了文化，他反对突出政治。为了文化，他也反对科学至上和物质主义。他指出，科学只关心知识问题，不关心人的内心痛苦，不能为人生提供意义和目标；物质至上更使社会成为财富的堆积场所和文化的沙漠。

可以把尼采的酒神哲学归结为生命和文化两大口号。生命是人生之树的根本，文化是人生之树的花果。第一要肯定生命，为此尼采反对宗教和伦理的人生态度。尼采认为，宗教本身就是一种伦理，因为

它把生命视为恶；伦理本身也是一种宗教，因为它以某种绝对命令为前提。两者的共同立场是否定生命。第二要创造文化，为此尼采反对功利的人生态度，政治至上、科学至上、物质利益至上的人生态度均属此列，它们都危害了文化的发展。

宗教和伦理用虚假的绝对（神、善的观念）来抹杀自我，通过否定生命本身来解脱生命的苦恼。科学和政治既不关心绝对，也不关心自我，无视生命的苦恼。所以，它们都与哲学的智慧不沾边。在尼采看来，唯有文化的创造才能沟通自我与绝对，救济生命的苦恼。可是，这种非宗教、非伦理、非政治、非科学的文化究竟是什么呢？

四

尼采寻求哲学的智慧，他找到的是诗。艺术和审美，便是他心目中唯一足以战胜生命的苦恼的力量，便是他所珍视的文化。

把本体艺术化，或者说把艺术本体化，是德国浪漫派的传统。谢林说，艺术本身就是绝对的流溢。诺瓦里斯说：“诗才是真正绝对的实在。”尼采继承了这一传统，他说：“艺术是生命的最高使命和生命本来的形而上活动。”思辨哲学往往通过逻辑手段推演出绝对，结果自我消融在全与永恒之中了，这使浪漫派不满。浪漫哲学试图在个体身上达到绝对，把自我扩展为全与永恒。为了达到这个目的，艺术是唯一的途径。因为只有在诗意的直观和陶醉之中，在瞬时的体验之中，个体才可能产生与绝对相沟通的感觉。

诚然，用实际生活的眼光来看，诗和艺术是没有任何价值的。尼采也承认，艺术只是梦和醉，甚至只是“谎言”。问题在于如何看待梦？醉乃至艺术的“谎言”在人生中的意义。在尼采看来，如果仅仅以科学的眼光看待人生，便只好承认人生是有根本缺陷的，人生的要务仅在于安排好有生之年的实际利益，而对于绝对的向往则应予根绝。这种人生观当然可以被芸芸众生接受，然而，一个人一旦心怀对于绝对的憧憬，便不可能再满足于如此散文味的人生了，这时候，唯有艺术才能抚慰他的生命的苦恼。正是通过艺术对存在的美化，我们会感到“我

们负载着渡过生成之河的不再是永恒的缺陷，我们倒以为自己负载着一位女神，因而自豪而又天真地为她服务”。也许梦和陶醉都是虚幻的，但是它们在人生中却具有并不虚幻的功用和价值。弗洛伊德说，如果没有梦的替代的满足，恐怕人人都要患神经官能症了。尼采也说，如果没有艺术的慰藉，人就会厌世和自杀。

尼采说过，他之所以喜欢叔本华，是因为叔本华的真诚，他是为他自己而写作，关心人生的痛苦并且力图找出补救的方法来。我喜欢尼采也是这个原因。不过，正像尼采不满意叔本华的结论一样，我也不能满意尼采的结论。他像一个做梦的人，内心深处却醒着，知道自己在做梦，并且鼓励自己把梦做下去。这样的梦太不踏实了，太容易破灭了。我总觉得，叔本华的阴魂已经缠住了尼采，尼采骨子里是一个悲观主义者。所以，他的振奋带有一种病态的性质。也许，世上并无酒中仙，一切醉都是借酒浇愁，尼采的酒神精神也不例外。

在寻求智慧的道路上，永远没有现成的答案。知识可以传授，智慧不能转让。哲学所梦寐以求的那个绝对，不是已经存在于某处仅仅有待发现的东西，它永远要靠每一个自我独立地去把它创造出来。追问生命的意义，是人的一种形而上的需要，但是需要与能力总是互为条件的，而通过创造赋予生命以意义，正是人的一种形而上的能力。通过文化价值的创造，人为自己创造了一个意义世界，这个世界仅仅用自然界的眼光来看才是虚幻的，用人的眼光来看，它是完全真实的，唯有生活在其中，人才觉得自己是人。人的精神是光，文化是精神的光照在人的生命上呈现的绚丽色彩。难道光和色彩都是虚幻的，只有黑暗才是真实的？难道智慧不是要创造出光和色彩来，反倒是要追根究底地去追问光和色彩背后的黑暗？尼采把叔本华看做一个颓废者，我嫌尼采仍不够健康，在他那里，创造的欢乐实质上只是麻痹和遮盖了生命的苦恼。可是，在我看来，创造赋予生命的意义是真实的，因而它对生命的苦恼的战胜也是真实的。

徘徊在人生的空地上

不要试图去填满生命的空白，因为，音乐就来自那空白深处。

——泰戈尔

人生难免无聊。无聊是意义的空白。然而，如果没有这空白，我们又怎么会记起我们对于意义的渴望呢？当情人不在场的时候，对情人的思念便布满了爱情的空间。

我们的生命是短暂的，但这短暂的生命也是过于拥挤了。我们的日程表排得满满的。我们把太多的光阴抛洒在繁忙的工场里和喧闹的市场上，太热心于做事和交际。突然，这里有了一块空地。我们无事可做，无人做伴，只好在这空地上徘徊。我们看见脚下有青草破土而出，感觉到心中有一种情绪也像青草一样滋生。在屋顶覆盖和行人密集的地方，是不会有青草生长的。那么，这岂不证明，当我们怅然徘徊的时候，我们是领受了更为充足的阳光和空气？

所以，人生也难得无聊。

应一位朋友之约，我写了几篇论无聊的文章。如果我的论说给人留下一种沉重的印象，那决非我的本意。我恰好在我生命中一个极其沉重的时刻写这些文章，使得我的笔也显沉重了。再说，认真论无聊，这本身近于无聊。也许，论说无聊的最好方式是，三五好友，平时各自认真做事，做得十分顺利，告了一个段落，带着心满意足但又暂时没了着落的一种心情，非常偶然地聚到一起闲扯起来。这时节，个个说话都才气横溢，妙语迭出，可是句句话又似乎都无的放矢，不着边际。若有有心人偷加记录，敷衍成篇，庶几是一篇传无聊之神韵的佳作。可惜的是，好友星散，各自做事似又不太顺利，这样的机会也不易得了。

于是我又想，人生还是无聊的时候居多。空地似乎望不到边，使人无心流连，只思走出。走呵走，纵然走不出无聊，走本身却不无聊，留下了一串深沉的脚印。

1991. 2

从生存向存在的途中

兽和神大约都不会无聊。兽活命而已，只有纯粹的生存。神充实自足，具备完满的存在。兽人神三界，唯有夹在中间的人才会无聊，才可能有活得没意思的感觉和叹息。

无聊的前提是闲。当人类必须为生存苦斗的时候，想必也无聊不起来。我们在《诗经》或《荷马史诗》里几乎找不到无聊这种奢侈的情绪。要能闲得无聊，首先必须仓廩实，衣食足，不愁吃穿。吃穿有余，甚至可以惠及畜生，受人豢养的猫狗之类宠物也会生出类似无聊的举态，但它们已经无权称作兽。

当然，物质的进步永无止境，仓廩再实，衣食再足，人类未必闲得下来。世上总有闲不住的阔人、忙人和勤人，另当别论。

一般来说，只要人类在求温饱之余还有精力，无聊的可能性就存在了。席勒用剩余精力解释美感的发生。其实，人类特有的一切好东西坏东西，其发生盖赖于此，无聊也不例外。

有了剩余精力，不释放出来是很难受的。“饱食终日，无所用心，难矣哉！”孔子就很明白这难受劲儿，所以他劝人不妨赌博下棋，也比闲着什么事不做好。“难矣哉”，林语堂解为“真难为他们”、“真亏他们做得出来”，颇传神，比别的注家高明。闲着什么事不做，是极难的，一般人无此功夫。所谓闲，是指没有非做不可的事，遂可以自由支配时间，做自己感兴趣的事。闲的可贵就在于此。兴趣有雅俗宽窄之别，但大约人人都有自己感兴趣的事。麻将扑克是一种兴趣，琴棋诗画是一种兴趣，拥被夜读是一种兴趣，坐在桌前，点一支烟，沉思遐想，也是一种兴趣。闲了未必无聊，闲着没事干才会无聊。有了自由支配的时间，却找不到兴趣所在，或者做不成感兴趣的事，剩余精力茫茫然无所寄托，这种滋味就叫无聊。

闲是福气，无聊却是痛苦。勤勤恳恳一辈子的公务员，除了公务别无兴趣，一旦退休闲居，多有不久便弃世的，致命的因素正是无

聊。治狱者很懂得无聊得厉害，所以对犯人最严重的惩罚不是苦役而是单独监禁。苦役是精力的过度释放，单独监禁则是人为地堵塞释放精力的一切途径，除吃睡外不准做任何事。这种强制性的无聊，其痛苦远在苦役之上。在自由状态下，多半可以找到法子排遣无聊。排遣的方式因人而异，最能见出一个人的性情。愈浅薄的人，其无聊愈容易排遣，现成的法子有的是。“不有博弈者乎？”如今更好办，不有电视机乎？面对电视机一坐几个钟点，天天坐到头昏脑涨然后上床去，差不多是现代人最常见的消磨闲暇的方式，——或者说，糟蹋闲暇的方式。

时间就是生命。奇怪的是，人人都爱惜生命，不愿其速逝，却害怕时间，唯恐其停滞。我们好歹要做点什么事来打发时间，一旦无所事事，时间就仿佛在我们面前停住了。我们面对这脱去事件外衣的赤裸裸的时间，发现它原来空无所有，心中隐约对生命的实质也起了恐慌。无聊的可怕也许就在于此，所以要加以排遣。

但是，人生中有些时候，我们会感觉到一种无可排遣的无聊。我们心不在焉，百事无心，觉得做什么都没意思，并不是疲倦了，因为我们有精力，只是茫无出路。并不是看透了，因为我们有欲望，只是空无对象。这种心境无端而来，无端而去，昙花一现，却是一种直接暴露人生根底的深邃的无聊。

人到世上，无非活一场罢了，本无目的可言。因此，在有了超出维持生存以上的精力以后，这剩余精力投放的对象却付诸阙如。人必须自己设立超出生存以上的目的。活不成问题了，就要活得有意思，为生命加一个意义。然而，为什么活着？这是一个危险的问题。若问为什么吃喝劳作，我们很明白，是为了活。活着又为了什么呢？这个问题追究下去，没有谁不糊涂的。

对此大致有两类可能的答案。一类答案可以归结为：活着为了吃喝劳作，——为了一己的、全家的或者人类的吃喝劳作，为了吃喝得更奢侈，劳作得更有效，如此等等。这类答案虽然是多数人实际所奉

行的，作为答案却不能令人满意，因为它等于说活着为了活着，不成其为答案。

如果一切为了活着，活着就是一切，岂不和动物没有了区别？一旦死去，岂不一切都落了空？这是生存本身不能作为意义源泉的两个重要理由。一事物的意义须从高于它的事物那里求得，生命也是如此。另一类答案就试图为生命指出一个高于生命的意义源泉，它应能克服人的生命的动物性和暂时性，因而必定是一种神性的不朽的东西。不管哲学家们如何称呼这个东西，无非是神的别名罢了。其实，神只是一个记号，记录了我们追问终极根据而不可得的迷惘。例如，从巴门尼德到雅斯贝尔斯，都以“存在”为生命意义之源泉，可是他们除了示意“存在”的某种不可言传的超越性和完美性之外，还能告诉我们什么呢？

我们往往乐于相信，生命是有高出生命本身的意义，例如真善美之类精神价值。然而，真善美又有什么意义？可以如此无穷追问下去，但我们无法找到一个终极根据，因为神并不存在。其实，神只是一个表示神秘莫测的记号，记录了我们追问终极根据而不可得的迷惘。摆脱这个困境的唯一办法是把一切精神价值的落脚点引回到地面上来，看作人类生存的工具。各派无神论哲学家归根到底都是这样做的。但是，这样一来，我们又陷入了我们试图逃避的同义反复：活着为了活着。

也许关键在于，这里作为目的的活，与动物并不相同。人要求有意义的活，意义是人类生存的必要条件。因此，上述命题应当这样展开：活着为了寻求意义，而寻求意义又是为了觉得自己是在有意义地活着。即使我们所寻求的一切高于生存的目标，到头来是虚幻的，寻求本身就使我们感到生存是有意义的，从而能够充满信心地活下去。凡真正的艺术家都视创作为生命，不创作就活不下去。超出这一点去问海明威为何要写作，毕加索为何要画画，他们肯定说不出一个所以然来。人类迄今所创造的灿烂文化如同美丽的云景，把人类生存的天

空烘托得极其壮观。然而，若要追究云景背后有什么，便只能堕入无底的虚空里了。

人，永远走在从生存向存在的途中。他已经辞别兽界，却无望进入神界。他不甘于纯粹的生存，却达不到完美的存在。他有了超出生存的精力，却没有超出生存的目标。他寻求，却不知道寻求什么。人是注定要无聊的。

可是，如果人真能够成为神，就不无聊了吗？我想象不出，上帝在完成他的创世工作之后，是如何消磨他的星期天的。圣经对此闭口不谈，这倒不奇怪，因为上帝是完美无缺的，既不能像肉欲犹存的人类那样用美食酣睡款待自己，又不能像壮心不已的人类那样不断进行新的精神探险，他实在没事可干了。他的绝对的完美便是他的绝对的空虚。人类的无聊尚可药治，上帝的无聊宁有息日？

不，我不愿意成为神。虽然人生有许多缺憾，生而为人仍然是世上最幸运的事。人生最大的缺憾便是终有一死。生命太短暂了，太珍贵了，无论用它来做什么都有点可惜。总想做最有意义的事，足以使人不虚此生、死而无恨的事，却没有一件事堪当此重责。但是，人活着总得做点什么。于是，我们便做着种种微不足道的事。

人生终究还是免不了无聊。

1991.1